

Tekst ukazał się w: "Kultura i Historia" nr 23/2013. Przedruk za zgodą Autorki.

Monika Bobako

Gender jako technologia kolonialnej władzy? Afrykańska krytyka zachodniego feminizmu jako inspiracja do feministycznej autorefleksji

Feminizm nie jest i nigdy nie był zestawem stabilnych koncepcji do przyjęcia lub odrzucenia – jest raczej *ruchem* myśli oraz *ewoluującą* mnogością projektów politycznych, których kształt i znaczenie zmienia się w zależności od miejsca i czasu. Poszczególne koncepcje i projekty lepiej więc traktować jako jedynie *momenty* feministycznego myślenia, które – jak pokazuje historia kobiecych ruchów emancypacyjnych – grzeszą często nieświadomym ekskluzywizmem. Stopniowe rozpoznawanie zawartych w projektach feministycznych sprzeczności i wykluczeń, które zaprzeczają deklarowanym w nich celom i wartościom, stanowi jeden z najważniejszych czynników napędzających rozwój feminizmu. Od połowy XX wieku do głównych obszarów takiej wewnątrz-feministycznej krytyki należały przede wszystkim kwestie związane z rasowymi, klasowymi, kulturowymi czy seksualnymi uprzedzeniami, które przyczyniały się do marginalizacji i wykluczenia całych grup kobiet z organizacji feministycznych a ich problemów z realizowanych przez nie programów politycznych. Od kilku dekad szczególnie burzliwa dyskusja toczy się wokół pytania o to, czy ideały, teorie i programy feministyczne mogą mieć zastosowanie w świecie niezachodnim, w którym problemy kobiet, ich aspiracje i możliwości często znacząco się różnią od sytuacji kobiet w krajach stanowiących historyczne miejsce narodzin feminizmu. Identyfikacja z feminizmem często odrzucana jest przez jednostki i organizacje, które aktywnie działają na rzecz kobiet żyjących poza światem Zachodu (a także żyjących na Zachodzie, ale nie należących do dominującej białej większości). Warto się w tym kontekście zastanowić nad źródłami tej niechęci a także nad tym, czy związana jest ona z *aktualnym stanem* (dominujących) dyskursów feministycznych, które ciągle niewystarczająco uwrażliwiły się na specyfikę doświadczenia kobiet „niezachodnich” czy też oznacza ona *trwałą i nieprzekraczalną* nieadekwatność feminizmu wobec tego doświadczenia.

Interesującym punktem wyjścia dla tego typu rozważań może być książka nigeryjskiej autorki Oyèrónké Oyěwù mí zatytułowana *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourse* z 1997 roku, której tezy, tyleż kontrowersyjne co inspirujące, wydają mi się warte szczegółowego omówienia (zwłaszcza w polskim kontekście feministycznym, w którym głosy teoretyczek spoza świata Zachodu są bardzo słabo reprezentowane). Książka Oyěwù mí wpisuje się w nurt krytyki zachodnich koncepcji feministycznych i nie tylko podważa zasadność stosowania kategorii feministycznych do opisu rzeczywistości afrykańskiej, ale także stara się pokazać, że ich aplikacja do tego kontekstu jest elementem długiego procesu kolonizowania afrykańskich ciał i umysłów. Spostrzeżenia zawarte w książce uderzają nie tylko w utrwalone stereotypowe, potoczne narracje dotyczące statusu i sytuacji kobiet w Afryce, reprodukowane w tysiącach filmów, reportaży, książek, dokumentów, skupiające się na ich tradycyjnym podporządkowaniu mężczyznom, zwyczajowym okaleczaniu ich genitaliów, aranżowanych małżeństwach, biedzie, poligamii, przymusie nieustannego rodzenia dzieci, seksualnej eksploatacji, ubezwłasnowolnieniu, etc, ale także w dyskursy feministyczne, które takie narracje biorą za dobrą monetę i na ich podstawie formułują projekty „emancypowania” afrykańskich sióstr.¹ W moim przekonaniu znaczenie książki Oyěwù mí dla zachodnich dyskusji feministycznych, także tych prowadzonych na polskim gruncie, nie sprowadza się do tego, że książka ta dostarcza jeszcze jednej fascynującej etnograficznej opowieści dotyczącej życia kobiet i relacji płci w „egzotycznym” zakątku świata, która uświadamia nam jak mało wiemy o społeczeństwach afrykańskich i jak bardzo ich doświadczenie różni się od „naszego”. W odróżnieniu od takiego podejścia chciałabym raczej zasugerować przyjrzenie się pracy nigeryjskiej autorki w sposób, który pozwoli na uzyskanie szczególnej perspektywy do oglądu *Zachodnich*, nowoczesnych relacji społecznych, ekonomicznych i politycznych oraz wytwarzanego przez nie porządku genderowego a także kontestujących go stanowisk feministycznych. W pewnym sensie proponuję zatem powtórzenie zabiegu, który w swojej książce „Męska dominacja” wykorzystał Pierre Bourdieu. Autor ten starał się zakwestionować przejrzystość, pozorną naturalność i samooczywistość europejskiego porządku genderowego poprzez analizę, której punktem wyjścia było studium relacji płci w społeczności Berberów kabylskich. Ta okrężna podróż przez obszary byłej kolonii francuskiej

¹ Narracje takie okazują się niezwykle trwałe mimo prowadzonych od dziesiątków lat badań, które pokazują silną pozycję kobiet w wielu historycznych organizacjach politycznych Afryki. Zob. na przykład wielokrotnie przedrukowywaną książkę (która po raz pierwszy ukazała się w języku francuskim w roku 1960) *Women of Tropical Africa*, pod redakcją Denise Paulme, zwłaszcza tekst Annie M. D. Lebeuf, „The Role of Women in the Political Organization of African Societies” (Lebeuf, 1974, 93-120). Zob. też tekst Chandry Talpade Mohanty, „Under Western Eyes” (Mohanty, 2000).

była, jak mówił, konieczna „by złamać relację zdradzieckiej bliskości, która łączy nas z naszą własną tradycją” (Bourdieu, 2004, 10).

Punktem wyjścia w rozważaniach Oyèrónké Oyěwùmí zawartych w książce *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourse* jest spostrzeżenie, że wspólną cechą stereotypowych Zachodnich narracji o Afryce jest przekonanie o „podwójnej dominacji”, której poddane zostały afrykańskie kobiety. Owa podwójność polega na tym, że oprócz dominacji i wyzysku będących skutkiem kolonizacji, kobiety w Afryce doświadczają także brutalnej patriarchalnej władzy, która podtrzymywana jest przez dawne, lokalne („plemienne”) tradycje i okazuje się trudna do wykorzenia, a nawet umacnia się i odradza wraz z tym, jak Europejczycy wycofują się ze swoich byłych kolonii. Oyěwùmí całkowicie odrzuca taki obraz sytuacji, podtrzymywany zresztą również przez wiele afrykańskich badaczek. Jedną z głównych i jak sądzę szczególnie interesujących dla teorii feministycznej tez jej książki głosi, że *obecność patriarchalnego podporządkowania kobiet w Afryce, czy dokładniej – w społeczności Jorubów Òyó, z której sama pochodzi i która jest głównym przedmiotem jej badań – jest nie tyle produktem lokalnej tradycji i ciągle obecnym reliktem „niecywilizowanych” czasów przedkolonialnych, co raczej właśnie skutkiem kolonialnego podboju, który realizowany był między innymi poprzez narzucanie skolonizowanym europejskich struktur patriarchalnych. Oyěwùmí zauważa, że smutnym paradoksem potwierdzającym siłę kolonizacji przeprowadzonej na afrykańskich umysłach jest to, że wiele współczesnych Jorubów rzeczywiście uważa, że podporządkowanie kobiet jest częścią ich „tradycji”. Stawiając sobie zadanie demaskowania tego typu przekonań jako historycznych fikcji, Oyěwùmí nie tylko podejmuje próbę zrewidowania popularnych na Zachodzie stereotypów na temat statusu afrykańskich kobiet, ale także chce „zdekolonizować” szereg wyobrażeń jakie wielu Afrykanów (Jorubów) ma na temat własnego dziedzictwa.*

Dokonana przez Oyěwùmí i szczegółowo udokumentowana rewizja przekonań dotyczących genezy podporządkowanej pozycji kobiet w społeczności Jorubów nie tylko dostarcza szeregu interesujących spostrzeżeń wskazujących na nie problematyzowany na ogół genderowy wymiar kolonizacji. Wyznacza także perspektywę, która zachodnim dyskursom feministycznym pozwala na unikalny wgląd we własne, częściowo nieuświadomiane, założenia, cele i uwarunkowania, stanowiąc tym samym dobry punkt wyjścia do pogłębionej autorefleksji nad zakresem własnej stosowalności. Omawiając kwestie rodowodu patriarchalnej władzy wśród Jorubów Oyěwùmí podważa bowiem zasadność posługiwania się samą kategorią „kobieta” oraz pojęciem gender w odniesieniu do afrykańskich społeczeństw. Według niej bezrefleksyjne aplikowanie do tych społeczności

wspomnianych pojęć wpisuje się w kolonialną praktykę narzucania im kategorii myślowych i struktur społecznych pochodzących z metropolii. Trzeba tu zauważyć, że nie chodzi jej bynajmniej o to, że zachodnie dyskursy feministyczne wypełniają pojęcie kobieta znanymi sobie treściami, odzwierciedlającymi doświadczenia (pewnych grup) kobiet Zachodu, a następnie projektują je na wszystkie kobiety świata, formułując uniwersalizujące projekty emancypacji, które nie dostrzegają specyfiki doświadczenia kobiecego spoza świata zachodniego. Oyěwùmí idzie znacznie dalej i stwierdza, że już samo założenie, że podział genderowy stanowi uniwersalną strukturę społeczną jest już wyrazem nieuświadomianego etnocentryzmu czy nawet imperializmu kulturowego. Autorka rozpoczyna swoją argumentację od stwierdzenia, że przedkolonialna kultura opisywanych przez nią Jorubów Ọyó w ogóle nie wytworzyła pojęć kobieta i mężczyzna, a istniejąca w niej struktura społeczna nigdy nie dzieliła ludzi ze względu na płeć – była bowiem uporządkowana według innego kryterium, jakim było starszeństwo. Jej prowokacyjna teza, zasugerowana już zresztą w tytule książki, głosi, iż to *kolonializm wynalazł „kobiety”* (a także „mężczyzn”). Oyěwùmí stwierdza bowiem, że dopiero wraz z nastaniem kolonialnej obecności Europejczyków w społeczności Jorubów oraz wprowadzeniem przez nich kapitalistycznej ekonomii i podziału pracy, nowoczesnej administracji, struktur prawnych, systemów szkolnictwa i ochrony zdrowia, etc, pojawił się sposób myślenia, zgodnie z którym jednym z głównych kryteriów organizacji relacji społecznych, podziału społecznej przestrzeni i dystrybucji władzy, oczekiwań i możliwości życiowych stała się różnica płci (gender). Co więcej, to właśnie owo „wynalezienie kobiet”, a także różnicy płci jako kryterium podziału społecznego, stało się czynnikiem odpowiedzialnym za wprowadzenie w społeczności Jorubów relacji patriarchalnych. (Warto tu podkreślić, że stwierdzenie to nie oznacza, że przedkolonialne społeczności Jorubów były enklawami egalitarnych relacji społecznych, wolnych od przemocy i dominacji. Oznacza ono tylko, że obecne w nich hierarchie wyznaczone były przez inne niż płeć różnice społeczne.)

Z perspektywy silnie ugenderowanych społeczeństw Zachodu teza Oyěwùmí głosząca agenderowy charakter przedkolonialnego porządku społecznego Jorubów Ọyó może wydawać się problematyczna i nieintuicyjna. Z całą pewnością stanowi też wyzwanie dla teorii feministycznej, o której autorka mówi, że „nie bierze pod uwagę możliwości, że [w pewnych kontekstach] pewne różnice są bardziej fundamentalne niż inne” (Oyěwùmí, 1997, 35). Oyěwùmí dostarcza jednak szereg mocnych argumentów na jej poparcie. Wśród najbardziej istotnych znajdują się argumenty odwołujące się do specyfiki tradycyjnego języka Jorubów, w którym – jak pokazuje – nie istnieją rodzaje. Żadne słowa, nazwy czy imiona, włączając w to terminy określające pokrewieństwo, nie mają

męskich i żeńskich form, kluczową natomiast rolę odgrywają rozróżnienia ze względu na wiek osób. Istnieją oczywiście pojęcia dotyczące anatomicznej odrębności kobiety i mężczyzny (*okùnrin* i *obìnrin*), które jednak nie są zdefiniowane przez opozycję wobec siebie nawzajem, a rozpoznanie tej anatomicznej różnicy nie ma żadnych implikacji dla jakichkolwiek dalszych definicji społecznych ról, oczekiwań, statusów, etc (Oyèwùmí, 1997, 34). Oznacza to, że można prowadzić długą opowieść o osobie, nie precyzując jej płci, nie można natomiast pominąć jej miejsca w hierarchii starszeństwa. To starszeństwo jest głównym czynnikiem organizującym relacje społeczne w przedkolonialnych społecznościach Jorubów, co odróżnia je od nowoczesnych społeczności zachodnich, w których tym kryterium jest płeć.² Zważywszy na dosyć powszechnie rozpoznaną rolę, jaką język pełni w strukturyzowaniu rzeczywistości społecznej (Karwatowska, Szpyra-Kozłowska, 2005), argument z nieurodzajowego charakteru języka Jorubów wydaje się mocny. Wiele feministycznych teoretyczek podkreśla, że gramatyka ma niezwykle ważny udział w stabilizowaniu tożsamości płciowych i wytwarzaniu podziałów społecznych ze względu na płeć – stąd waga, jaką przykładają się do zmiany utartych form językowych utrwalających podporządkowanie kobiet. Oyèwùmí zwraca jednak uwagę, że w efekcie kolonizacji i związanym z nią rozpowszechnianiem się języka angielskiego, który niesie ze sobą określony zestaw wyobrażeń ontologicznych (wśród których znajdują się zesencjalizowane wizje tożsamości płciowej) można zauważyć, że współczesne funkcjonowanie języka Jorubów zaczyna być coraz bardziej nacechowane genderowo.

Oyèwùmí przedstawia drobiazgowo analizy pokazujące, w jaki sposób w toku kolonizacji agenderowy świat Jorubów poddany został transformacji, która między innymi oznaczała „wynalezienie” afrykańskiej kobiety po to, by ją podporządkować mężczyznom. Autorka podkreśla, że „podwójne podporządkowanie” afrykańskich kobiet, ze względu na płeć i ze względu na rasę, nie jest efektem diachronicznego nawarstwienia się różnych form zdominowania, ale pojawia się jednocześnie: jako efekt narzucenia kolonialnych (rasistowskich) struktur społecznych i myślowych, które są już patriarchalne. To wynalezienie kobiety i wprowadzanie patriarchy przebiegało na wielu

² Oyèwùmí zauważa, że nawet słowa związane z rodzicielstwem, takie jak *iyá* oraz *bàbá*, które tłumaczone są jako „matka” i „ojciec”, w oryginale nie posiadają tak jednoznacznie genderowego charakteru, jaki zyskują w tłumaczeniu na współczesne języki europejskie. Zawierają one bowiem przede wszystkim odniesienie do idei dorosłości (której jednym z wyznaczników jest dla Jorubów posiadanie dzieci) i często używane są wobec starszych ludzi w ogólności. Podobnie dzieje się ze słowami *okò* oraz *aya*, które używane są między innymi w odniesieniu do osób wstępujących w związek małżeński i z tego powodu tłumaczone często jako mąż i żona, co całkowicie zafalszowuje ich sens jako terminów określających status osoby w gospodarstwie domowym zamieszkiwanym przez rodzinę rozszerzoną jednego z partnerów oraz sposób, w jaki osoba ta się w nim znalazła – *okò* poprzez urodzenie, *aya* poprzez małżeństwo. (Z tego na przykład powodu dla kobiety wstępującej w związek małżeński i zamieszkującej w domu męża wszyscy członkowie jego rodziny – kobiety i mężczyźni – są *okò*) (Oyèwùmí, 1997, 41 – 44).

polach, a wspomniane wyżej upłciowienie języka Jorubów stanowi tylko jeden z wielu objawów tego procesu. Wśród jego najważniejszych elementów należy wymienić działanie brytyjskiej kolonialnej administracji, która stosowała zasadę rządów pośrednich, polegających na posługiwaniu się kontrolowanymi przez siebie władcami tubylczymi. Ponieważ istnienie kobiet-władczyń nie mieściło się w horyzoncie myślowym Brytyjczyków (królowa Wiktorja rządziła krajem pomimo swojej płci, z racji przynależności do królewskiej dynastii), postawili sobie oni za zadanie eliminację tubylczych kobiet z pozycji władzy. Wprowadzony przez nich, a także przez misje chrześcijańskie, system edukacji również reprodukował europejskie, zróżnicowane ze względu na płeć, wzory kształcenia, których celem było przygotowywanie dziewcząt do roli żon i matek zgodnych z wiktoriańskimi modelami kobiecości. Dysproporcje w poziomie wykształcenia kobiet i mężczyzn zradycalizowały się, gdy rozwinął się wprowadzony przez Europejczyków kapitalistyczny system pracy, w którym to mężczyźni dopuszczani byli do prac lepiej płatnych i wymagających kwalifikacji. Zmieniło to także definicję pracy – kobieca aktywność zarobkowa, niegdyś tocząca się we wszelkich dziedzinach, została zdeprecjonowana, pracą stała się opłacana działalność mężczyzn. Wymuszona przez gospodarkę zwiększona mobilność ludzi sprawiła, że to mężczyźni wędrowali za pracą, za nim podążała reszta rodziny. Oznaczało to, że rodzina, na wzór europejski, zaczęła być postrzegana jako żywiciel rodziny plus zależna od niego kobieta i dzieci, co oznaczało oderwanie jej od rozległych struktur klanowych, w ramach których toczyło się tradycyjne życie Jorubów. Do osłabienia tych struktur przyczyniła się także reforma prawa własności i sposobów dziedziczenia. Silnie uzależniła ona ekonomicznie kobietę od męża, pozbawiając ją zasobów materialnych, do których tradycyjnie miała dostęp na mocy trwającej przynależności do własnego rodu. Zmiany te stanowiły radykalną interwencję w lokalną strukturę społeczną i dogłębnie przekształciły charakter relacji między tworzącymi ją jednostkami oraz narzuciły im nowe tożsamości i identyfikacje, wśród których rosnącego znaczenia zaczęła nabierać przynależność genderowa.³ Przywołując afrykanistkę Niarę Sudarkasę, której myśl idzie w podobnym kierunku co analizy Oyěwùmí, można powiedzieć, że wprowadzone przez kolonizatorów zmiany (między innymi rozwój prywatnej własności i ekonomii rynkowej) „stworzyły warunki, w których [pojęcia] kobieta i mężczyźni zaczęły być w coraz większym stopniu definiowane jako jednorodne statusy, hierarchicznie ze sobą powiązane” (Sudarkasa, 1987, 28).

³Wprowadzanie patriarchalnych struktur społecznych, ekonomicznych, prawnych, politycznych, instytucjonalnych, etc. w społeczeństwach skolonizowanych nie było przyjmowane przez lokalne kobiety bez oporu. Wybitnym przykładem takiego oporu jest tzw. „Wojna Kobiet” (Igbo Women's War, *Ogu Umunwanyi*), która w 1929 roku wybuchła w dystrykcie Bende w Nigerii i była wymierzona w kolonialne regulacje ograniczające ekonomiczną i polityczną autonomię kobiet Igbo. Zob. na przykład (Nzegwu, 1995, 449-451).

Dokonywana w wyniku kolonizacji „patriarchalizacja” życia Jorubów zachodziła przede wszystkim w sferze instytucjonalnej, prawnej, ekonomicznej. Jej ważnym wymiarem była jednak sfera symboliczna, w której dochodziło do reinterpretacji dziedzictwa kulturowego i przeszłości Jorubów. Przykładem tego był zapoczątkowany przez kolonizatorów i chrześcijańskich misjonarzy proces spisywania i kodyfikowania oralnej tradycji Ọyó oraz ich języka. Proces ten oznaczał, że tradycja ta zaczęła podlegać innej niż jej własna logice, którą była logika pisma. Została więc ustabilizowana, oderwana od kontekstu ustnego przekazu. Wtłoczenie jej w struktury pisma oznaczało, że w jakimś stopniu została ustrukturyzowana w zgodzie z matrycami pojęciowymi i wyobrażeniami pochodzącymi z oddziałujących na nią kultur piśmiennych, a także w zgodzie z obowiązującą w języku kolonizatora (ugenderowaną) gramatyką. Częścią tego wielkiego procesu kodyfikowania lokalnej kultury było pisanie historii Jorubów, głównie w oparciu o ustne przekazy dotyczące przeszłości. Jednym z pierwszych historyków, który podjął się tego zadania był wielbny Samuel Johnson, autor napisanej w 1897 i wydanej w 1921 roku *Historii Jorubów*. Jego praca okazała się niezwykle wpływowa i zaczęła na zasadzie mechanizmu zwrotnego oddziaływać na tradycję oralną.⁴ Oyěwùmí podkreśla wielkie znaczenie badań Johnsona, pokazuje jednak, w jaki sposób jego praca przyczyniła się do patriarchalizacji historii Ọyó. Jednym z osiągnięć Johnsona było stworzenie dynastycznej listy 38 władców, z których 34 miało być według niego mężczyznami. Obecność czterech kobiet, których płeć, potwierdzona przez dodatkowe przekazy nie pozostawiła wątpliwości, na tej liście tłumaczona była przez niego w kategoriach wyjątku, odstępstwa od reguły, poprzez pojęcie „regentki” czy zastępczyni. Zauważając, że dostęp do władzy i stanowisk nie był w przedkolonialnej kulturze Jorubów ograniczony przez płeć, Oyěwùmí zastanawia się w jaki sposób, zważywszy na to, że imiona w języku Jorubów nie zawierają odniesienia do płci, mógł on uznać, że te pozostałe 34 osoby, których płeć w większości nie została dodatkowo potwierdzona, były mężczyznami. Oyěwùmí nie zarzuca Johnsonowi celowej manipulacji, interesują ją raczej nieświadomione założenia kształtujące percepcję badacza, które leżały u podstaw takiej rekonstrukcji historycznej. Założenia te są oczywiście zaczerpnięte z zachodnich, patriarchalnych dyskursów historiograficznych, które odzwierciedlają zachodnie standardy konceptualizowania rzeczywistości społecznej. Napisana zgodnie z nimi historia Jorubów, utrwalająca fikcję wykluczenia kobiet Joruba z władzy, jest w jej ujęciu jeszcze jednym przykładem kolonizacji intelektu.

⁴ Mechanizm tego zwrotnego oddziaływania pokazuje, w jaki sposób to, co zostało narzucone tradycji Jorubów w procesie zapisywania i kodyfikacji zaczęło być następnie przyjmowane przez nich za swoje, traktowane jako odwieczny, autentyczny element ich własnej kultury. Przykłady działania tego mechanizmu można znaleźć w wielu innych kontekstach kolonialnych. Zob. na przykład (Hanson, 1999, 183-201).

Jak pokazuje książka Oyěwùmí, przykłady „patriarchalizowania” kultury Jorubów w toku kolonizacji można mnożyć. Wszystkie one ujawniają nie problematyzowany na ogół genderowy wymiar europejskiej dominacji kulturowej, ekonomicznej i politycznej, a jednocześnie pokazują skomplikowanie mechanizmów wytwarzających społeczne poczucie stabilności i oczywistości tożsamości genderowych. Analizy Oyěwùmí dobrze się wpisują w ten nurt teorii feministycznej, reprezentowany m.in. przez historyczkę Joan Wallach Scott, który akcentuje fakt, że gender nie jest *atrybutem* jednostki czy grupy, definiującym cechy, dyspozycje czy też emocjonalne lub duchowe zasoby, w które jednostka jest wyposażona, ale stanowi *strukturę* czy też *relację* społeczną, wyznaczaną przez charakter ekonomicznej, politycznej, społecznej organizacji danej społeczności (Scott, 1986, 1053-1075). W tym ujęciu płeć (gender) nie jest traktowana jako fenomen „naturalny” – biologiczny, psychologiczny czy metafizyczny, ale jako produkt historycznie wytworzonej organizacji życia społecznego. Warto podkreślić, że ta „de-naturalizacja” płci nie ma nic wspólnego z „konstrukcjonizmem społecznym” rozumianym jako sprowadzanie rzeczywistości do gry dyskursów, ale jest zakorzeniona w materialności konkretnych, historycznie zmiennych, form życia społecznego, które w przypadku przedkolonialnych Jorubów w niewielkim stopniu determinowane były anatomiczną odrębnością ciał kobiecych i męskich.

Zajmując stanowisko swoistego materialistycznego konstrukcjonizmu w odniesieniu do płci Oyěwùmí formułuje jednak istotną krytykę wymierzoną w rozpowszechnione na gruncie teorii feministycznej stanowiska konstrukcjonistyczne akcentujące społeczno-kulturową genezę relacji genderowych. Rozpoznanie faktu, że – jak pokazuje przykład przedkolonialnych społeczności Jorubów – możliwe są agenderowe ontologie społeczne, pozwala Oyěwùmí zauważyć niedostrzeganą na ogół wewnętrzną sprzeczność tych stanowisk. Sprzeczność ta polega na tym, iż podkreślając społeczno-kulturową genezę gender i akceptując to, że w różnych kontekstach kulturowych i historycznych tożsamość płciowa może mieć różną treść, stanowiska te jednocześnie zakładają, że sam podział genderowy ma charakter uniwersalny, że musi istnieć wszędzie – w tej czy innej formie. Jak więc wyjaśnić to przekonanie o uniwersalności podziału genderowego? Oyěwùmí stwierdza, że wbrew deklarowanemu konstrukcjonizmowi społecznemu dyskurs gender opiera się na koncepcji biologicznej różnicy płci i że wbrew deklaracjom feministek w ich wyobrażeniach społecznych koncepcja płci biologicznej pozostaje nienaruszona. Oyěwùmí przypisuje tę sprzeczność eurocentryzmowi dyskursów feministycznych, które – jak cała kultura europejska – pozostają w jej

opinii silnie somatocentryczne.⁵ Jak zauważa, wbrew pozornemu wyparciu ciała, pozostaje ono centralne dla sposobu, w jaki organizuje się i legitymizuje w kulturze europejskiej porządek społeczny. Siła europejskiego somatocentryzmu jest tak wielka, że nawet teorie feministyczne próbujące uwolnić się od biologicznego determinizmu i esencjalizmu pozostają nieświadomie pod jego wpływem. Jednym z wniosków, które w tym kontekście wyłaniają się z rozważań Oyěwùmí jest to, że aby konsekwentnie pozostać na stanowisku głoszącym, że gender jest konstruktem społeczno-kulturowym, trzeba przyznać, że w niektórych społeczeństwach gender jako kategoria organizująca strukturę społeczną może nie istnieć (lub nie odgrywać kluczowej roli) a struktura ta może być uporządkowana za pomocą innych kategorii (takich jak na przykład starszeństwo).

Analizy Oyěwùmí pozwalają dostrzec, iż w różnym czasie, w różnych kulturach i społecznościach dominujące struktury hierarchizacji i podporządkowania mogą mieć różny charakter. Mogą być wyznaczone przez płeć (gender), starszeństwo, rasę, klasę, seksualność, etc. Co więcej, mogą wchodzić w rozmaite konfiguracje, nakładać się na siebie, wzmacniać lub ze sobą interferować. Zważywszy na to, że z oczywistych powodów zainteresowanie teorii i polityki feministycznej koncentruje się na kwestiach płci (genderu), stwierdzenia Oyěwùmí, kwestionujące sensowność bezrefleksyjnego absolutyzowania genderowego wymiaru relacji społecznych, zasadniczo wskazują na ograniczoną stosowalność dyskursów feministycznych do kontekstów, w których gender jako czynnik hierarchizacji społecznej nie odgrywa takiej roli jak w społecznościach zachodnich. Spostrzeżenia Oyěwùmí częściowo zatem tłumaczą obecną w tych kontekstach obojętność lub niechęć wobec feminizmu jako projektu politycznego, ale także sugerują kierunek potencjalnego rozwoju dla feministycznego myślenia chcącego przekroczyć własne kulturowe ograniczenia. Oyěwùmí należy do grona autorek pokazujących, że w obliczu coraz mocniej artykułowanej różnorodności doświadczeń kobiet odmiennie usytuowanych społecznie, rasowo, klasowo, kulturowo, geograficznie, etc, wyłączna koncentracja na wymiarze genderowym okazuje się błędem, który uniemożliwia adekwatne ujęcie ich doświadczenia i pozycji społecznej. Alternatywne podejście

⁵ Łączy ona ten fakt z prymatem wizji w europejskim myśleniu, wizualnych metafor i związanych z nimi definicjami tego, co jest prawdą, wiedzą, poznaniem. (światło rozumu, oświecenie, iluminacja, olśnienie, światopogląd, punkt widzenia). Nie chodzi tu bynajmniej o to, że ciała widzimy (czy że Europejczycy mają lepszy wzrok), lecz o to, że w europejskiej tradycji tworzenie wiedzy to tworzenie *obrazu* rzeczywistości. Chodzi również o to, że tworząc obrazy abstrahujemy od konkretności rzeczy, zaczynamy je postrzegać poprzez wyidealizowane kategorie, klasyfikujemy je, porządkujemy, nabieramy wobec nich dystansu. Taki ontologiczno-metafizyczny punkt wyjścia sprawia, że nie postrzegamy ciał w ich tu obecnej konkretności, ale jako przypadki pewnej kategorii. Są więc ciała kobiece, ciała plebejskie, ciała żydowskie, ciała ras niższych, etc, które muszą być segregowane, na różne sposoby dyscyplinowane. Kategorialna odmiennność poszczególnych rodzajów ciał staje się podstawą dla strukturyzowania relacji społecznych, każda z kategorii ma swoje miejsce i funkcje. Zob. (Oyěwùmí, 1997), zwłaszcza rozdział 1 „Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects”.

proponowane jest przez teoretyczki posługujące się kategorią intersekcjonalności, takie jak Patricia Hill Collins, Kimberlé Crenshaw, Nira Yuval-Davis czy Joan Acker, które podkreślają konieczność zintegrowanego analizowania rozmaitych form opresji i podporządkowania (Collins, 2006, Acker, 2000, Charkiewicz 2008, Johnston, 2009).

Szczególne wartości analiz przedstawianych przez badaczki takie jak Oyěwùmí polega na tym, że pozwalają one wydobyc ambivalentne znaczenie, jakie dla polityki dążącej do wzmocnienia czy upodmiotowienia kobiet mają dyskursy posługujące się kategorią gender. Z jednej strony dyskursy genderowe jest potężnym narzędziem analitycznym, które umożliwia krytyczny ogląd istniejących struktur społecznych, języków teoretycznych czy sposobów potocznego myślenia i dostrzeżenie w nich niezauważanych wcześniej źródeł podporządkowania kobiet. Trudno odmówić mu rewolucyjnej roli, którą odegrał nie tylko w teorii feministycznej, ale także w obrębie dyscyplin takich, jak socjologia, historia, filozofia, antropologia i wielu innych. Z drugiej jednak strony dyskurs ten, absolutyzując znaczenie relacji genderowych i walcząc z hierarchią płci, często nieświadomie reprodukuje lub wzmacnia inne formy podporządkowania i dominacji, którym poddane są realne kobiety (a czasami po prostu ich nie zauważa). W takich wypadkach dyskurs ten niejako mija się z doświadczaną przez te kobiety rzeczywistością i postrzegany jest jako politycznie irrelevantny (a czasami szkodliwy) dla ich sytuacji. Wydaje się, że Oyěwùmí idzie tutaj jednak o krok dalej i stwierdza, że, zważywszy na to, że patriarchalne podporządkowanie kobiet w społeczności Jorubów jest produktem kolonialnej inwazji (a obecnie podtrzymywane jest dzięki procesom globalizacyjnym utrwalającym zachodnie wzory instytucjonalne i kulturowe), to także feminizm walczący z tym podporządkowaniem jest takim produktem, a więc tworem obcym, podarowanym Afrykanom przez świat Zachodu. Dramatyzm postkolonialnej sytuacji polega jednak na tym, że trudno w niej utrzymywać zasadne rozróżnienie na to, co europejskie i obce oraz to, co afrykańskie, lokalne, swoje.⁶ Oyěwùmí sama przyznaje, że patriarchat i męska dominacja są wśród współczesnych Jorubów òyó faktem, którego nie zmienia znajomość ich kolonialnej genezy. Znajomość tej genezy pozwala oczywiście zrozumieć lokalne swoistości w relacjach płci i sposobach realizowania kobiecości i męskości, w których wyraźnie widać nierówne rozłożenie wpływów europejskiego patriarchatu i lokalnych tradycji sankcjonujących silną pozycję kobiet. Nierównomierny wpływ wzorów europejskich można dostrzec chociażby w odmienności funkcjonowania porządku genderowego w różnych klasach

⁶ Por. na przykład (Hobsbawm, Ranger, 2008).

społecznych w społeczności Jorubów. Oyěwùmí mówi tutaj o paradoksie, polegającym na tym, że to społecznie uprzywilejowane kobiety z klas wyższych w największym stopniu poddane zostały patriarchalnej opresji, która znacznie słabiej zaznacza się w życiu kobiet z niższych warstw. Wynika to z faktu, że to właśnie lokalne elity najsilniej zasymilowały europejskie wzory kulturowe⁷ (choć także z tego, że głównym źródłem opresji kobiet z niższych warstw społecznych jest doświadczenie ubóstwa) (Oyěwùmí, 1997, 155).

Hybrydyczny charakter struktur społecznych obecnych w kontekstach postkolonialnych, stanowiących swoistą fuzję lokalnych wpływów i dziedzictwa europejskiej kolonizacji (też przecież niejednorodnych), sprawia, że trudno uznać kategorie pojęciowe, diagnozy i programy wypracowane na gruncie zachodniego feminizmu za całkowicie bezwartościowe w tych kontekstach. Oyěwùmí zdaje się jednak nie doceniać wagi tej hybrydyczności i koncentruje się na radykalnej odmienności tradycji Joruba Òyó (jednocześnie mocno ją romantyzując). Jej strategia polegająca na odrzuceniu Zachodnich dyskursów genderowych ze względu na ich imperialny, pseudo-universalistyczny charakter prowadzi ją ostatecznie do zajęcia stanowiska, które w oczach krytyków okazuje się podatne na zarzut esencjalizmu kulturowego. Problemów z taką strategią jest wiele. Jeden z nich polega na tym, że, jak mówi Uma Narayan, ignoruje ona „stopień, w jakim imperializm kulturowy posługuje się często „naciskiem na Różnicę”, projekcją Wyobrażonych „różnic”, które konstytuują czyjś Innego jako Innego, a nie „naciskiem na Toż-samość” (Narayan, 2000, 83).⁸ Inny problem, zauważony przez Agnes Atia Apusigah, polega na tym, że strategia Oyěwùmí wiąże się z niebezpieczeństwem relatywizmu kulturowego, który odbiera narzędzia krytyki tym, którzy walczą z opresją i różnymi formami dominacji doświadczanej przez kobiety z różnych części świata (Apusigah, 2006). Książka Oyěwùmí zawiera niewątpliwie dużą dozę nostalgii za tradycyjnym światem Jorubów Òyó, który prawdopodobnie odchodzi już bezpowrotnie w przeszłość, nie tylko jednak dlatego, że siła imperialnych zachodnich wzorów kulturowych i społecznych okazała się tak zniewalająca, ale przede wszystkim z powodu nieuniknionej i naturalnej zmienności i plastyczności ludzkich kultur, ich tendencji do wchodzenia w interakcje z innymi kulturami i wspólnego ewoluowania.

⁷ W odniesieniu do kobiet Igbo, pisze o tym także inna nigeryjska autorka Nkiru Nzegwu, która pokazuje, w jaki sposób adaptacja do wzorów zachodnich przyczyniła się do wycofania się kobiet z klas uprzywilejowanych z polityki i aktywności w sferze publicznej. Łączyło się to z faktem, iż w skolonizowanym społeczeństwie „bycie asertywną i posiadanie poglądów politycznych oznaczało „prymitywną Afrykankę”, podczas gdy bycie kulturalną i cywilizowaną wiązało się z byciem podległą i posłuszną” (Nzegwu, 1995, 450).

⁸ Zarzut ten analizuję bliżej w moim tekście „Płeć, rasa, seksualność w kolonialnych ekonomiach władzy” (Bobako, 2011).

Pomimo zasadności zarzutów wobec stanowiska Oyěwùmí, trudno zaprzeczyć, że dokonany przez nią ogląd dyskursów feministycznych z perspektywy pozaeuropejskiej i w powiązaniu z analizami procesów kolonizacji pozwala dostrzec kwestie, które w dyskursach tych nie zawsze są w pełni uświadamiane. W tym sensie lektura jej książki może służyć jako Bourdiańska okrężna podróż wytwarzająca cenny dystans wobec własnej, zbyt bliskiej rzeczywistości i nieproblematyzowanych sposobów jej rozumienia. Jedną z takich kwestii jest geneza i strukturalne uwarunkowania relacji patriarchalnych, będących przedmiotem krytyki formułowanej przez feminizm. W wielu dyskursach feministycznych – zwłaszcza tych o proveniencji liberalnej – silnie obecne jest przekonanie o istnieniu czegoś w rodzaju linearnego postępu w zmieniającej się historycznie pozycji kobiet. Przekonanie to opiera się na założeniu o „tradycyjnym” podporządkowaniu kobiet, które po raz pierwszy zaczyna być kwestionowane w Europie, wraz z oświeceniem i rodzącymi się ruchami feministycznymi w XVIII i XIX wieku. Ustalenia Oyěwùmí (podobnie jak i wiele innych badań antropologicznych, które długo nie mogły przedrzeć się do głównego, liberalnego nurtu feminizmu) podważają jednak taką linearną wizję postępu, który ma przebiegać od patriarchalnego podporządkowania cechującego społeczność przednowoczesne (niecywilizowane, barbarzyńskie) do emancypacji, będącej wyrazem modernizacji i demokratyzacji życia społecznego. Opowieść o kolonialnym zderzeniu agenderowego świata Jorubów (być może nieco uromantyzionego w wizji Oyěwùmí) z europejską nowoczesnością zwraca uwagę na istnienie specyficznie nowoczesnych form patriarchy, które okazały się towarem eksportowym kolonialnych imperiów europejskich. Opowieść ta, pokazująca ze szczegółami, w jaki sposób wprowadzanie europejskich systemów prawnych, rozwiązań ekonomicznych, administracyjnych i edukacyjnych, praktyk religijnych, standardów politycznych i norm społecznych stopniowo zdegradowało społeczną pozycję kobiet w społeczności Jorubów, każe zwrócić uwagę na to, że to nowoczesność, wraz z urbanizacją, uprzemysłowieniem, kapitalizmem, rozwojem państw narodowych i nowoczesnej nauki wprowadziła, ustabilizowała i zinstytucjonalizowała specyficzną formę podporządkowania kobiet.

Spostrzeżenie to potwierdza wiele feministycznych historyczek, które pokazują, że w Europie wraz z nowoczesnością sytuacja wielu grup kobiet uległa radykalnemu pogorszeniu (Kelly, 1984, Bobako, 2005, 256-265). Dotyczyło to przede wszystkim kobiet z wyższych warstw społecznych, które tradycyjnie cieszyły się dużą autonomią, dysponowały własnym majątkiem, miały możliwość oddziaływania politycznego. Ich pozycja została znacznie obniżona wraz z Kodeksem Napoleońskim, który wyznaczył standard dla wielu systemów prawnych dziewiętnastowiecznej Europy. Zgodnie z Kodeksem kobiety utraciły podmiotowość prawną i zostały całkowicie podporządkowane

mężczyznom, którzy reprezentowali je we wszystkich sferach życia publicznego. Rozwój nauk medycznych i profesjonalizacja przyczyniły się do tego, że wiele zajęć będących wcześniej domeną kobiet zostało zawłaszczonych przez mężczyzn – na przykład kwestie związane z rodzeniem czy leczeniem chorych zostały przejęte przez zmaskulinizowaną profesję lekarską, do której kobiety nie miały dostępu. Kapitalistyczna reorganizacja pracy i uprzemysłowienie doprowadziły do oddzielenia się sfery tego, co publiczne od tego, co domowe i intymne i w ten sposób wytworzyły nowe struktury rodzinne, które okazały się opresyjne dla kobiet. Nuklearny model rodziny opierał się bowiem na takich definicjach kobiecości i męskości, które sankcjonowały hierarchię między płciami i całkowitą zależność kobiet od mężczyzn, a także zamknięcie kobiet w sferze prywatnej i obarczenie ich nieopłacaną pracą domową.⁹ Zgodnie z tymi definicjami kobiety były określane jako słabe, emocjonalne, nieautonomiczne i niezdolne do podejmowania wyzwań wiążących się z funkcjonowaniem w sferze publicznej. Ich powołaniem miała być troska o rodzinę i dom. Jak pokazują Ulrich Beck czy Immanuel Wallerstein, taka definicja kobiecości i rodziny była szczególnie funkcjonalna dla kapitalizmu w jego wczesnej, industrialnej fazie (Beck, 2002, 167, Wallerstein, 1991). Poprzez określenie reprodukcyjnych, produkcyjnych i opiekuńczych aktywności kobiet podejmowanych w sferze domowej (będących strukturalnie niezbędnym elementem kapitalistycznej ekonomii) jako nie-pracy umożliwiało bowiem obniżenie kosztów produkcji i przyczyniało się do akumulacji kapitału. W tym kontekście Ulrich Beck mówi, że nowoczesne społeczeństwo industrialne miało nieuchronnie charakter „stanowy”, przy czym to właśnie kobiety i mężczyźni stanowili owe specyficznie nowoczesne „stany”.¹⁰ Immanuel Wallerstein podkreśla natomiast znaczenie, jakie dla rozwoju kapitalistycznej ekonomii miał integralny splot rasizmu i seksizmu, a więc podporządkowanie i deprecjacja grup „rasowo innych” oraz kobiet. Analizy Oyěwùmí pokazują, iż w procesie kolonizacji nowoczesne zachodnie rozwiązania społeczne zaczęły być przenoszone na obszary pozaeuropejskie, w ślad za nimi dotarły zaś na te obszary idee feministyczne.

⁹ Zamknięcie w sferze domowej dotyczyło oczywiście kobiet z klas średnich i wyższych, kobiety z klas niższych podejmowały pracę zarobkową poza domem, choć także one pozostawały pod wpływem mieszczańskich ideologii genderowych, które wyznaczały ideały kobiecości, będące przedmiotem aspiracji tych kobiet.

¹⁰ Jak mówi Beck, „społeczeństwo industrialne *nigdy* nie było i nie jest możliwe wyłącznie jako takie, lecz zawsze miało charakter pół industrialny, pół stanowy. Jego część stanowa nie jest reliktem przeszłości, lecz *produktem* społeczeństwa industrialnego i jego *fundamentem*, wbudowanym w instytucjonalny schemat pracy i życia.” Przepoławiona nowoczesność społeczeństw industrialnych dzieliła „niepodzielne zasady nowoczesności – indywidualną wolność i równość niezależną od ograniczeń związanych z urodzeniem – i za sprawą urodzenia właśnie odmawiała ich jednej płci, a drugiej je przyznawała” (Beck, 2001, 167).

Perspektywa, którą otwiera okrężna intelektualna podróż przez tereny dawnych europejskich kolonii zmusza zatem do rewizji wielu obiegowych przekonań funkcjonujących w zachodnich odmianach feminizmu. Jednym z nich jest to, które głosi, że hierarchie płci oraz wykluczenie kobiet istniejące w społeczeństwach zachodnich są relikwami dawnych, „tradycyjnych” relacji społecznych, które stopniowo, wraz z konsekwentnym wdrażaniem ideałów równości, indywidualnej autonomii, demokratycznych instytucji politycznych, usuwaniem przeszkód w dostępie do rynku pracy, konsekwentną polityką antydyskryminacyjną, etc, znikną pozostawiając społeczeństwo równoprawnych jednostek. Spojrzenie przez pryzmat kolonialnych doświadczeń opisywanych przez autorki w rodzaju Oyèrónké Oyèwùmí sprawia, że konieczne staje się przemyślenie na nowo naszego rozumienia patriarchalnego podporządkowania kobiet, jego genezy i uwarunkowań. To przemyślenia ma jak sądzę szansę zapewnić nam nie tylko bardziej adekwatną wiedzę na temat specyfiki położenia kobiet w społeczeństwach Zachodu (czy tzw „globalnej Północy”), ale także w taki sposób przedefiniować myślenie feministyczne, że będzie ono mogło stać się atrakcyjne i ważne także dla kobiet spoza świata zachodniego.

Bibliografia:

Acker, Joan, 2000, „Przeobrażanie kategorii klasy, rasy i płci. Feministyczne przemyślenia”, t ł u m . Katarzyna Gawlicz, Biblioteka Online Thinktanku Feministycznego <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0077acker.pdf> .

Apusigah, Agnes Atia, 2006, “Is Gender Yet Another Colonial Project? A critique of proposal Oyèrónké Oyèwùmí”, w: *QUEST: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie* Vol. XX, No. 1-2.

Beck, Ulrich 2002, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

Bobako, Monika, 2005, „Powrót kobiet do historii – niedokończony projekt?”, w: *Krytyka Polityczna* nr 7/8 zima.

Bobako, Monika, 2011, “Płeć, rasa, seksualność w kolonialnych ekonomiach władzy”, w: *Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne*, nr 26/27.

Bourdieu, Pierre, 2004, *Męska dominacja*, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Charkiewicz, Ewa 2008, „Czy Matka Polka może być uboga? Krótki przegląd debat o płci, klasie i rasie”, *Recykling Idei* nr 11, jesień/zima.

Collins, Patricia Hill, 2006, „Czarna myśl feministyczna w macierzy dominacji”, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwa Naukowe Scholar.

Hanson, Allan, 1999, „Kreowanie Maorysa: wynalazek kultury i jego logika”, w: Michał Buchowski, (red.) *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Kultury.

Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence, (red.), 2008. *Tradycje wynalezione*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego .

Johnston, Rebecca, 2009, „Gender, rasa, klasa i seksualna orientacja. Teoretyczne ujęcia interseksjonalności”, tłum. Ewa Charkiewicz, Biblioteka Online Thinktanku Feministycznego. <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0068johnson.pdf>

Karwatowska, Małgorzata, Szpyra-Kozłowska, Jolanta, 2005, *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Kelly, Joan, 1984, “The Social Relation of the Sexes. Methodological Implications of Women’s History”, w: Kelly Joan, *Women, History, and Theory*, Chicago: The University of Chicago Press

Lebeuf, Annie M. D., 1974, „The Role of Women in the Political Organization of African Societies”, w: Denise Paulme (red.), *Women of Tropical Africa*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Mohanty, Chandra Talpade, 2000, „Under Western Eyes”, w: L. Back, J. Solomos (red.), *Theories of Race and Racism. A Reader*, Londyn, Nowy Jork: Routledge.

Narayan, Uma, 2000, “Essence of Culture and a sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism”, w: Uma Narayan, Sandra Harding (red.), *Decentering the Center, Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Nzegwu, Nkiru, 1995, “Recovering Igbo Traditions: A Case for Indigenous Women’s Organizations in Development”, w: *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities (Wider Studies in Development Economics)* Martha Nussbaum, Jonathan Glover (red.), Oxford: Oxford University Press.

Oyěwùmí, Oyèrónké, 1997 *The Invention of Women. Making an Sense of Western Gender Discourses*, Minnesota, Londyn: University of Minnesota Press.

Scott, Joan Wallach, „Gender jako przydatna kategoria analizy historycznej”, tłum. Agata Czarnacka, z: *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 5. (1986), (dostępny na <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0064scott.pdf>)

Sudarkasa, Niara, 1987, „The „Status of Women” in Indigenous African Societies”, w: Rosalyn Terborg-Penn, Sharon Harley, Andrea Benton Rushing (red.), *Women in Africa and the African Diaspora*, Washington DC: Harward University Press.

Wallerstein, Immanuel, 1991, „The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism”, w: Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London–New York: Verso.